第四八回　光華講座

「真実」を「信」に献供する

――古代インド祭式から念仏へ――

元大阪市立大学助教授・宮城学院女子大学特別研究員
阪本（後藤）純子

炊きたてのご飯の最初の一掬いを神棚と仏壇に供え、チンと鉦を鳴らして手を合わせ、「南無阿弥陀仏」と唱える。神様も仏様もご先祖様も、時には「御大師さん（弘法大師）」も加えて、毎日拝むというのが、大阪の平凡な庶民である生家の習わしでした。「ナンマンダブ」と短縮された言葉の意味は気にもせず、ただ、このように念じて唱えれば、どれほど苦しくてもなんとかなる、どんな人でも「極楽」に行けるという信心は、日本独自の思想であるように子供の頃は思っておりました。その後、大学で仏教を学び、浄土教が中国から伝来し、その起点にサンスクリット語の経典があることを知り、他方では、インド仏教やバラモン教の聖典を読み進むうちに、「南無阿弥陀仏」と唱え仏を念じる行為（「称名念仏」）の意味が、少しずつ解ってきたような気が致します。

浄土思想と古代インド・イラン思想との関係は従来から注目されてきましたが、具体的な実証の難しい問題で

〰＊

す。[1]今から三千年から二千五百年ほど前の古代インド祭式と、現代の日本に生きている「称名念仏」の信仰をつなぎ合わせるのは大胆な試みですが、光華講座にお招き頂きました機会に、浄土教学の知識はありませんが、インド文献学の範囲内で、私の気付いたことをお話ししたいと思います。

まず私の経歴について簡単にご説明いたします。二〇歳ぐらいの頃、ちょうど大学闘争の激しい時期に、「世界の名著」シリーズで出版された大乗教典を読んで感動し、仏教学を専攻しました。実際に仏典を読み出すと、大乗から初期仏教へ、教理よりもパーリ語や仏教梵語などの言語や韻律へと関心が移り、梵語梵文学に専攻を変え、パリに留学して博士論文を書きました。その後ドイツでヴェーダを中心にインドイラン学、比較言語学、さらにジャイナ教を学び、フライブルク大学でパーリ語研究員となりました。昭和の終わる頃に日本に帰り、ヴェーダから仏教・ジャイナ教に至る、言語・韻律・思想の発展過程を研究しています。

振り返ると、時間的には紀元前一五〇〇年頃から紀元後五〇〇年頃までのおよそ二千年間、地理的にはインドを中心に、イランと中央アジア、さらに黒海から日本におよぶ広大な領域を対象にしてきました。一人の研究者としては無茶なことをしてきたと、つくづく思う毎日です。しかしその一方で、ヴェーダ語で書かれたバラモン教典と、パーリ語や仏教梵語で書かれた仏典、アショーカ碑文やジャイナ教典などを平行して読むことにより、初めて見えてきたものがあります。それは、時代と地域により、言語も韻律も思想も変化する、その変化の流れを把握して、初めて仏典の言葉の意味が解る、思想が解るということです。私自身は力足らずで学いまだ成らずという状態ですが、研究の方向としては、歴史的な流れの川上から川下へと理解する、また、インド全体の思想環境を考慮するという、この方法しか無いと痛感することが度々ありました。そのような体験の一つに、無量寿経があります。

二〇年余り前、サンスクリット語の無量寿経 Sukhāvatīvyūha を繰り返し読む機会があり、言語と韻律を分析し、文献としての成立過程を解明しようとする仕事をしました。その後、「『輪廻と業』思想の起源」というテーマに没頭し、ヴェーダ文献を読みあさりましたが、その中にジャナカという王とヤージュニャヴァルキャというバラモン学者の対話がありました。「供物が何もない時、どのように祭式を行うか」という王の質問に、「真実が信に献供された」と返答されます。具体的には、信じる思いに真実である言葉を唱えることが、祭式であるという革新的な思想です。紀元前六〇〇年頃と推測されるこの対話が、どのように、紀元後の成立と思われる浄土教の「称名念仏」に繋がるのか、その関係についてお話ししたいと思います。

〜＊

1 古代インドの文明と社会構造(2)

インド最古の文明としては、紀元前二六〇〇年頃から前一九〇〇年頃までインダス河流域（現在のパキスタンとインド）に栄えたインダス文明が知られています。整備された都市遺跡が残っていますが、文字らしいものはあっても解読されておらず、どのような言語を話し、どのような思想を持っていたかは不明です。

他方、英語などの欧米諸語や、ペルシャ語、ヒンディー語などインド・イラン諸語の母体となった「インド・ヨーロッパ祖語」を話す人々が、非常に古くから黒海沿岸に住んでいたと推測されます。彼らは紀元前四千年紀から三千年紀にかけて、数次にわたり、東西南北、いろいろな方向に進出し、支配地域を拡大します。その中の一派が「インド・イラン祖語」を話す人々です。彼らの一部は紀元前一五〇〇年頃にアフガニスタン山岳地帯からインダス川上流地域に至り、先住民を征服・吸収しつつ、インド内部に植民を拡大します。彼らは「アーリ

ヤ」と自称し、上位三階級を形成します。第一に、宗教活動の専門職である祭官階級「バラモン」（ブラーフマナ *brāhmaṇá-*）、第二に、戦争や政治を行う「王族（戦士）階級」（ラージャニャ *rājanyà-*、クシャトリヤ *kṣatríya-*）、第三に、生産活動の主体である「生産階級」（ヴァイシャ *vaíśya-*）です。その下に「アーリヤ」ではない「隷属階級」（シュードラ *śūdrá-*）があります。このような生まれによる階級制度が彼らの社会構造の特徴で、「階級」は「色」を意味するヴァルナ *várṇa-* の語で表されました。[3]

彼らは元々、牛を主とする牧畜（放牧、ないし、季節による移牧）を基盤とする移住生活を送っていましたが、インド進出とともに農耕を主とする定住生活に徐々に移行し、それに伴い、部族社会から都市国家、さらに帝国へと発展します。ゴータマ仏陀が活躍した紀元前四〇〇年前後には都市国家が覇権を競っていました。紀元前三〇〇年頃に最初の帝国マウリャ王朝が成立し、その第三代アショーカ王は仏教への帰依と碑文とにより有名です。

言語としては古インド・アーリヤ語が話されました。その最古層がヴェーダ語で、新層が（狭義の）サンスクリット語です。後期ヴェーダ語の口語から中期インド・アーリヤ語が発展します。初期仏典の用語であるパーリ語はその古い段階に属します。大乗経典などには、中期インド・アーリヤ語に属する方言が人為的にサンスクリット化された言語、いわゆる「仏教梵語」（Buddhist Hybrid Sanskrit［BHS］）が用いられます。

2　古代インドの宗教④

2―1　バラモン教

古代インド宗教の第一の特色は「多神教」です。多数の神々が併存し、職務を分担します。それらの神々が、実は、起源の異なるいくつかの神群から成り、時代と共に性格を変えてきたことが明らかに成りつつあります。

第2の特色は「祭式中心主義」です。特別な知識「ヴェーダ」に基づき、祭官が祭式を行うことにより、宇宙の秩序を維持し、社会の繁栄と個人の幸福を実現すると信じられ、正しく祭式を執行することが何よりも重視されていました。

第3に、このように重要な祭官職とヴェーダ「知」とが、バラモン階級により独占されていたことが挙げられます。この時代の宗教が「バラモン教」と呼ばれる由縁です。後に、王族出身のゴータマ仏陀などの自由思想家（シュラマナ *śramaṇa-*「沙門」）たちがバラモン教を激しく批判しますが、その背景には、生まれによりバラモン階級が「知」を独占し、祭式により社会を支配しているということがありました。

2―2　ヴェーダ「知」

インド思想の最古の資料は、ヴェーダ *véda-* とよばれる宗教文献です。文献と言っても、口頭伝承されたものです。インドにおける文字の使用は紀元前三世紀半ばのアショーカ王碑文に始まりますが、ヴェーダ文献は現在に至るまで口頭伝承が基本で、写本は補助的な役割を果たすとされてきました。仏教やジャイナ教、マハーバー

ラタ、ラーマーヤナの叙事詩も口頭伝承から始まったことは、インド文化の大きな特徴といえましょう。ヴェーダは、*vid*「知る」という動詞から作られた名詞で、「知っていること、知識」、特に「ミクロコスモス（人間）とマクロコスモス（外界）の両方を合わせた、全宇宙の理法を知っていること、その知識」を意味します。ヴェーダ文献に用いられている言語がヴェーダ語です。

ヴェーダ文献は、まず「祭式用の詩句」マントラ ***mántra-*** を集めたサンヒターが成立します。最も古いものは神々への讃歌（リチ *ṛ́c-*）を集めたリグヴェーダ・サンヒターで紀元前一二〇〇年頃の編纂と推測されます。それにメロディーを付けた詠唱（サーマン *sā́man-*）を集めたサーマヴェーダ・サンヒター、祭式で行作と共に用いる祭詞（ヤジュス *yájus-*）を集めたヤジュルヴェーダ・サンヒター、治療・調伏・願望成就などの祝詞・呪詞の集成がアタルヴァヴェーダ・サンヒターで、紀元前一〇〇〇年以降に位置づけられます。これら四種のサンヒターに集められたマントラを四種の祭官が司り、ヴェーダ全体として四学派を形成します。

次にマントラや、祭式における行作を説明し、祭式全体の意義を解き明かすために、散文の文献、ブラーフマナ ***bráhmaṇa-*** が成立します。およそ紀元前八〇〇年から六〇〇年頃のことです。そこから更に、ウパニシャッド ***upaniṣád-***（原義「ものの背後にあるもの」）と呼ばれる哲学的文献が発展します。祭式の次元を超えて、宇宙を支配する原理を考察し、人間の生と死、死後の世界と不死への到達、絶対的幸福を探求する思索が展開します。紀元前六世紀頃に成立する古ウパニシャッドには、ジャイミニーヤ・ウパニシャッド・ブラーフマナ、ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド、チャーンドーギャ・ウパニシャッドの三編が数えられ、後二者が特に有名です。それ以後のウパニシャッド文献は仏教・ジャイナ教等の新興宗教と同時代かそれ以降の成立と思われ、それらの影響を受けている所もあります。

古ウパニシャッドが成立した頃、紀元前一千年紀中頃のインド思想界には大変動が起こり、宗教的状況が激変します。まず、祭式よりも苦行や瞑想などを重視する傾向が強まり、祭式を行う家長よりも、出家者が宗教活動の中心となります。さらに、出身階級による制限から解放され、バラモン出身ではない修行者たち、シュラマナ *śramaṇá-*「努力する者」（漢訳「沙門」）と呼ばれる自由思想家たちが活躍し、バラモンによる知の独占とヴェーダ祭式を否定し、新しい修行法と理論を探求します。その中から、仏教やジャイナ教その他の新興宗教（「六師外道」として仏典に残る）が起こります。ちなみにゴータマ仏陀（釈尊）の生存は紀元前四六〇年代から三八〇年代と考えられますが、有力な都市国家マガダ国の王ビンビサーラの帰依により、教団勢力を飛躍的に拡大させます。仏陀の晩年に、ビンビサーラから息子アジャータシャトルが王位を簒奪するという事件が起こり、後に述べる観無量寿経の背景となります（8―2参照）。

他方、バラモン教自身も、太陽神、創造神、破壊神、英雄神など、ある特定の一神への帰依を重視する傾向を強め、ヒンドゥー教への変質過程をたどります。阿弥陀（*amitābha-*「無量光」、*amitāyu-*「無量寿」、「附記」参照）への信仰も、このような思想潮流において、特にブラーフマナ文献から顕著になる「生死を司る太陽神」(5)への信仰を受け継いで発生した可能性が想定されます。

2―3　祭式

ヴェーダの言葉は真実であり、実現力を持つと考えられていました。この「実現力の籠もった詩句、そのようなことばの持つ実現力」を意味するのがブラフマン *bráhman-* と言う中性名詞です。ブラーフマナやウパニシャッドでは「宇宙を動かし支配する原理」という意味に発展します。これに対応する男性名詞ブラフマン *brahmán-*

の原義は「ブラフマンに携わる者（詩人・祭官・学者）」または「特定の職種の祭官（ブラフマン祭官）」ですが、古ウパニシャッドの末期以降、男性神ブラフマン（主格ブラフマー *brahmā*）「梵天」となり、ヒンドゥー教や仏教に受け継がれます。

祭式とは、ヴェーダに基づき、実現力を持つ言葉の力（ブラフマン）により、神々、自然界、人間界を操作しようとする営みです。具体的には、祭主のために、祭官が、神々を招き、讃歌・詠唱を用いて讃え、祭火に神々への供物を献じます。

祭式の目的は、一方では、宇宙秩序の維持と共同体の繁栄に関わる事柄（例えば、太陽・月・季節・年など天文気象の規則正しい循環、牧畜・農耕・戦争・略奪の成功など）であり、他方では、祭主（夫妻）の個人生活に関わる事柄（例えば、家畜と子孫の繁殖、豊富な食物、長寿、名声、来世の獲得など）です。祭式は一般家長が行う家庭祭と、特定の資格を持つ家長（本来は、部族を代表する大家長）が特別な祭火を設置して行うシュラウタ祭式とに分けられます。シュラウタ祭式は、乳製品や穀物類を供物とする穀物祭、動物犠牲祭、ソーマ祭、バラモンのみで行うサットトラに分類されます。今回お話しするアグニホートラは穀物祭の一つで、最も単純なシュラウタ祭式です。

3　アグニホートラ *agnihotrá-*「祭火への献供」(6)

3―1　火と太陽を光として崇拝する儀礼

アグニ *agní-* は「火」「火の神」あるいは「祭火」を意味します。神々への供物はすべて祭火に注がれるので、

『真宗文化』第26号平成28年度2017年3月発行（真宗文化研究所）

アグニは「神々の口」とも見なされます。ホートラ ***hotrá-*** は「供物を祭火に注ぐこと、献供」です。アグニホートラは「祭火に供物を献ずること」を意味し、毎日二回、夕と朝とに祭火に牛乳を献供する（祭火の中に牛乳を注ぎ込む）祭式です。シュラウタ祭式の中で最も単純ですが、祭火を設置した者にとって終生の義務であり、病気や旅行の時も休まず行うことが要求されます。遊牧生活では一日二回朝夕に牛乳を主とした食事をとりますが、人が食べる前に、神である祭火に食事を供えるという古来の儀礼が根底にあると思われます。

具体的には、日没と日の出に、搾りたての牛乳を熱し、最初は「祭詞」を唱えつつ、すなわち**言葉により**、次に沈黙して、すなわち、**思考により**、祭火に献供します。一般的な祭詞は日没と日の出とで異なります。

日没には「火が光である、光は火である、スヴァーハー」

日の出には「太陽が光である、光は太陽である、スヴァーハー」

（スヴァーハー ***svāhā*** はマントラの最後につける決まり文句で、語源的には「［私は］良く言う」などと説明されることがあります。）

日没に火を崇拝し食事を献供する儀礼と、日の出に太陽を崇拝し食事を献供する儀礼とは、本来は独立した別個の儀礼ですが、太陽と祭火とを「光」として同一視する古来の観念に基づき、二つの儀礼が融合し、「光」を崇拝する祭式に統合されたと推測されます。さらに、日没には太陽が祭火の中に入り、胎児としてそこで夜を過ごし、朝に祭火から生まれて昇るという思想が発達します。[7] 祭式文献では、夕（日没）のアグニホートラが主として、朝（日出）のアグニホートラが従として規定されます。これには、ヴェーダ暦では、イスラム暦のように、一日の始まりが日没であったことの影響が窺えます。[8]

~*

3―2　言葉（祭詞）と思考

ここで、言葉と思考の関係について考えてみましょう。これは「念仏」という思考活動と「称名」という言語活動との関係にもつながる問題です。アグニホートラの特徴は、毎回、言葉（祭詞）による献供と思考による献供の対を行うことです。言葉と思考の対により、初めて祭式が成り立ちます。思考と言葉の関係は古くから考察され、その優劣が論じられます。思考と言葉とは表裏一体であり、どちらも不可欠ですが、思考が言葉に優先するとされます。

シャタパタ・ブラーフマナ I 4, 5, 8–12［新月満月祭[9]］

思考と言葉とは「自分が（相手より）優越する」ことについて言い争った。… 彼ら両者はプラジャーパティ（生物達の主）のもとに質問に行った。そこでプラジャーパティはまさしく思考に同意して言った、「思考こそが君（言葉）よりも優れている。君（言葉）は思考により為された事に従って為し、従って振る舞う者なのだ」と。

ジャーイミニーヤ・ブラーフマナ I 19–20［アグニホートラ］（後述4―1（1）シャタパタ・ブラーフマナ XI 3, 1, 1 参照）

言葉がアグニホートラ用の乳牛なのだ。その仔牛は思考に他ならない。思考をあてがわれた言葉を［人々は］自分のために搾乳するのだ。仔牛をあてがわれた母（牛）を［人々は］自分のために搾乳するのだ。その場合、この思考が先なのだ。それ（思考）を追って、後から言葉は行く。それ故に、先に行く仔牛を追っ

〜＊

て、後から母（牛）が行く。… 他ならぬ気息により言葉と思考とが結びつけられている。縄により仔牛と母（牛）とを結びつけるのだ。

アグニホートラの本来の目的は、火を保持し、また、太陽の運行を維持し、それにより、子孫や家畜が繁殖することでした。しかし、時代とともに、死後、祭主が天界に昇り、そこで不死となる事が重視されるようになります。

3―3　祭式と死後の世界（不死と天界）

祭式が執行される度に、祭主が祈願し、神々がそれを実現することとは別に、*iṣṭā-pūrtá-*「祭式と布施の効力（功徳）」の理論が　リグヴェーダやアタルヴァヴェーダに現れ、ブラーフマナにおいて発展します。[10] 祭主により「祭られた祭式（の効力）」*iṣṭá-* と「（祭官に）贈られた布施（の効力）」*pūrtá-* が天に運ばれ、祭主のものとして蓄積保管され、死後、天に昇った祭主に返却されます。この「祭式と布施の効力（功徳）」は、祭主が天（祖霊界ないし天界）において生活するための原資、具体的には身体と食料となりますが、無限ではなく、いつかは尽き果てます。その時、祭主は天において再び死亡し（再死）、地上あるいは他の世界に生まれ変わります。これが輪廻思想の出発点となります。また「祭式と布施の効力（功徳）」*iṣṭā-pūrtá-* の概念が、祭式だけでなく日常的行為にまで拡大されて「業」*kárman-* の理論に発展します。

祭主にとっては、天界において再死を免れ、永遠の幸福を享受することが理想となり、いかにして天界における「不死」を獲得するか、その手段が探求されます。「不死」という観念は、この地上での不死ではなく、天界での不死、天界において永遠に生きることです。現代の私たちが言う「不死」とは違う意味であることにご注意

くださぃ。このような「天界における不死」は「輪廻からの解放」であり、バラモン教の枠を越えて、仏教やジャイナ教、ヒンドゥー教などにも受け継がれます。阿弥陀仏は別名「無量寿」*amitāyu-*、すなわち「計り知れない、無限の寿命を持つもの」とされ、また、その仏国土である「安楽ある世界（極楽）」Sukhāvatī lokadhātu- に生まれる者たちの寿命も無限とされますが、これも、「天界における不死」という観念の延長上にあると考えられます。なお、*amṛ́ta-* の語は「不死をもたらす飲食物」（ギリシア語 ambrosia に対応、漢訳「甘露」）の意味でもしばしば用いられます（後述5―4（4）参照）。

他方、天界 *svargá-loka-* とは「太陽光 *svàr-*（*súvar-*）の歩む（ある）世界」と言う意味で、「太陽の向こう側にある、夜昼の区別無く、常に太陽光が輝いている世界」を指します。（梵文無量寿経「歎仏偈」「重誓偈」「東方偈」などに描写される絶対的な光明の世界[11]が想起されます。）この光り輝く天界に、あるいは、太陽そのものの中に、生まれ変わり、不死の安楽を享受することが、ヴェーダ後期には、祭主の求める、祭式の目的となりました。

祭火設置者は、死亡すると自身の祭火により火葬されることから、アグニホートラ理論と火葬理論が融合し、死後、火葬の道（＝供物の道）を通って天に昇り、**太陽光の世界（太陽の中）に発生する**という考え方が生まれます。ここから、五火二道説のような「死後の道、死後の世界」に関する思想が発展します（後述5―4（4）参照）。またアグニチャヤナという、鷹の形をした火壇を築いて行う大規模祭式も火葬と深く関連し、ここからも、「**死後、太陽の中に発生する**」理論が発展します。

無量寿経に描写される Sukhāvatī lokadhātu「安楽ある世界」いわゆる「極楽」は、このような死後の世界観の延長上にあるように思われます。

3―4　アグニホートラの供物

アグニホートラは祭式名であると同時に「その供物」をも意味します。[12] 供物は牛乳が基本ですが、バター等の乳製品や穀物も用いられます。毎日２回の献供ですから、牛乳が手に入らないという事態が現実に起こるわけで、代わりの供物の種類とその効果について、ブラーフマナ古層から議論が見られます。

本来は、居住集団の指導的バラモンがシュラウタ祭火を設置し、自らアグニホートラを献供したと推測されますが、ブラーフマナ段階では、祭火設置とアグニホートラは、学識あるバラモンに普及し、さらに王族階級や生産階級にまで拡大します。ブラーフマナ古層には、王族階級は戦闘・遠征・略奪を本務とし、日常的に不浄な行為をするので、毎日２回、神聖な祭式を行う資格がないという理由で、アグニホートラの献供を禁止または制限する記述があります。[13] しかし、王権が強まるにつれて、王族にアグニホートラが普及し、その上、王族がバラモンとアグニホートラに関して議論するようになります。五火説や二道説もその一例ですが、バラモンが王族に論争で負け、王族がバラモンに教えるという事態にまで至ります。このような王族による議論は、アグニホートラを内面化し、日常行為と等値することにより、宗教の脱祭式化、脱バラモン化を推し進めます。これらの議論の主人公として特に有名なのは、ヴィデーハの大王ジャナカで、バラモン学者たちとアグニホートラについて議論するエピソードがいくつかブラーフマナに残っています。その一つを今回お話しします。

4　アグニホートラの供物に関する王族とバラモンの対話[14]

放牧のための移住生活や、戦争・略奪のための長期遠征では、祭火と祭官を伴い、移動中も毎日二回、アグニ

ホートラを献供しますが、供物が見つからず困る場合があったと推測されます。このような、王族達の切実な問題を恐らく背景にして、ヴィデーハ王ジャナカが祭官学者ヤージュニャヴァルキャに質問します。この対話には後期ブラーフマナ文献に４つのヴァージョンがありますが、[15] 最も古いと思われるシャタパタ・ブラーフマナ［マーディヤンディナ派］のテキストを取り上げます。

〜＊

４―１　シャタパタ・ブラーフマナ［マーディヤンディナ派］XI 3, 1, 1–8

（１）言葉なのだ、つまり、このアグニホートラ用乳牛は。仔牛は思考に他ならない。その場合、この思考と言葉とはまさしく同一でありながら、ちょうど別様である。それ故に同一の縄により仔牛と母［牛］とを結びつける。…［前述３―２　言葉と思考　ジャーイミニーヤ・ブラーフマナ I 19–20 参照］

（２）そこで、この事について、ヴィデーハの首長ジャナカがヤージュニャヴァルキャに質問した、「［君は］知っているか、アグニホートラを、ヤージュニャヴァルキャよ」と。「知っている、大王よ」と。「何か」と。「他ならぬ牛乳である」と。（３）「牛乳が存在しない場合には、何により（供物を表す具格 instrumental［注12参照］）［君は］献供するだろうか」と。「米と麦とにより［私は献供するだろう］」と。「米と麦とが存在しない場合には、何により［君は］献供するだろうか」と。「他の草達（の実、すなわち雑穀）であるもの［それらにより］」と。「他の草達が存在しない場合には、何により［君は］献供するだろうか」と。「荒野に自生する草達（の実：野生の穀物）であるもの［それらにより］」と。「荒野に自生する草達が存在しない場合には、何により

『真宗文化』第26号平成28年度2017年3月発行（真宗文化研究所）

〔君は〕献供するだろうか」と。「樹木に属するもの（果実、葉、樹皮、根、等）により」と。「樹木に属するものが存在しない場合には、何により〔君は〕献供するだろうか」と。「水達により」と。「水達が存在しない場合には、何により〔君は〕献供するだろうか」と。（4）そこで彼（ヤージュニャヴァルキャ）は言った、「**ここには（地上には）その時（原初の時）、一切何も無かったのだ。そこでこうだ。まさしく献供された（注ぎ込まれた *āhūyataivá*）、真実（*satyá-*）が信（*śraddhā́-*）に（の中に〔処格 locative〕）**」と。「君は知っている、アグニホートラを、ヤージュニャヴァルキャよ。雌牛百頭を〔私は〕与える」と〔ジャナカは〕言った。

（5～8）祭主が旅行中のアグニホートラに関する謎かけ歌二組ですが、省略します。

王の質問は「牛乳（または代替物）が存在しない場合、何により〔君は〕献供するだろうか」ということです。これに対しヤージュニャヴァルキャは、最初に「供物の代替」で答えます。順次、牛乳から、米と麦、他の草（の実、すなわち雑穀）達、荒野に自生する草（の実、野生の穀物）達、樹木に属するもの、水へと交替します。

王が最後に全く何も無い場合を問うと、ヤージュニャヴァルキャは「**地上に何も存在しなかった時、真実（*satyá-*）が信（*śraddhā́-*）にまさしく献供された（*āhūyataivá*）**」と答えます。この文章では、過去を表す動詞 *āhūyata* が通常の完了形ではなく不定過去形であり、神話的な過去の記述であることが解ります。[16] すなわち、「何も無いとき、いかなる供物により献供するか」というジャナカ王の質問に対して、ヤージュニャヴァルキャは、神話としての「原初における献供」を答えたのです。対話はここで終わり、「真実」と「信」とが具体的に何を意味するのか、現実に供物がないとき、どうすれば良いのかについては、謎のままです。

４―２　原初における献供の神話

ヤージュニャヴァルキャはヤジュルヴェーダのヴァージャサネーイン派（「白ヤジュルヴェーダ」学派）の開祖として高名な祭式学者です。ヴェーダに通暁した彼は、古くから伝わる、原初における献供の神話を組み合わせ、謎めいた答えを作り上げたと推測されます。

（１）プラジャーパティ神話

基になる神話の一つは、プラジャーパティ「生物達の主」いわゆる「造物主」が火を創造したとき、供物が見つからないので、「自分の視力である太陽」すなわち「真実」を火に献供したという話です。これが世界で最初のアグニホートラです。太陽を火に献じるのですから、日没のアグニホートラです。

マイトラーヤニー　サンヒター I 8, 1 : 114, 11–115,5（≈カータカ・サンヒター VI 1 : 49,16）

プラジャーパティ「生物達の主」が生物達を自分自身から創り出した（放出した）。その彼は他ならぬ火を最初に［自分の］頭頂から作り出した（放出した）。…それ（火）はこの者（プラジャーパティ）から放出されて彼方に去った、自分の分け前（食物）を求めつつ。そこで彼は［火に供物を］献供しようとして、まさしくそれ（供物）を見出さなかった。彼は自分の視覚（*cákṣus-*）を取って献供した、「火が光である、光は火である、スヴァーハー」と［唱えながら］。その場合、あの（天にいる）太陽（*ādityá-*）であるもの、あれを視覚であると［人々は］思っているのだ。このようにして、あれ（太陽）をこれ（火）に（*asmín* 処格 locative）献供していると［人々は］思っているのだ。視覚は真実なのだ（真実を支配する［*idam-bhū* 構

文」）[17]。真実により（供物を表す具格 instrumental［注12参照］）アグニホートラを献供することになる、このように知っていて献供するならば。真実を支配する者となる（*bhaviṣṇuḥ satyáṃ bhavati*［*idam-bhū* 構文］注17参照）、このように知っているならば。

太古の世界では、太陽の光だけが物事をはっきりと見る手段でした。太陽のもとで見て、初めて、本当の姿が明らかになり、真実か虚偽かを判断することができます。それ故、「太陽が真実である（真実を支配・管轄する）」「造物主プラジャーパティは太陽という視覚により万物を見ている」と認識されました。この認識に基づき、プラジャーパティが自身の視覚であり、真実である太陽を火に献供した（火の中に注ぎ込んだ）と述べています。

〜＊

（2）マヌの神話

もう一つの源泉はマヌの神話と思われます。人類を滅亡させた大洪水の伝説は世界中に見られます。旧約聖書のノアが有名ですが、インドでは、マヌが、大洪水の後、一人生き延びます。火がまだ人間界に存在しないので、水達に乳製品を献供します（注ぎ込む）。一年間、水たちに献供を続けると、そこから「滋養」の女神イダーが生じます。イダーの息子プルーラヴァスが天上界の火を人間にもたらし、祭火による祭式を可能にします[18]。

シャタパタ・ブラーフマナ I 8, 1, 6 f.

６　：　大水がそれらすべての生物達を運び去った。さてここ（山）にマヌだけが一人残った。

7　彼は［讃歌を］唱えつつ精励し続けた、子孫を欲して。その場において、家庭祭によってではあるが、自らのために祭った。彼は溶かしバター、酸乳、乳漿、生乳と酸乳の混合等を水達に（*apsú* 複数処格 **locative**）献供し続けた。そこから一年後に若い娘が生じた。彼女は丁度、足を踏みならしながら現れ出た。彼女の足跡には、その度毎に溶かしバターが集まっていた。

ここで「水たち」というのは女性名詞 *áp-* の複数形で「生きている水たち」、「精神を備えて活動する生命体の集合」としての水を意味します。この「生きている水達」は「天に属する」神的女性集団とされ、後述（5―3、5―4）のように、「信じること、信頼」の象徴として、古くから重要な役割を果たします。

〜＊

（3）二神話の融合

この二つの神話、プラジャーパティが自分の視力である太陽、すなわち真実を火に献供した神話と、マヌが「信」を象徴する水達に乳製品を献供した神話とが融合すると、「『真実』*satyá-* である太陽が『信』*śraddhá-* である水達に献供された（注ぎ込まれた）」という事になります。

具体的には「太陽が水達（海あるいは大河）に沈んだ」ことを意味すると考えられます。この背景には「夕、太陽が世界を取り巻く大海（大河）に沈むと、宵の明星（Nāsatya）が救出し、船で夜の間に西から東に運ぶ」というインド・イラン共通時代に遡る神話[19]が意識されていたかも知れません。

他方、具体的な事物を消し去り、抽象化するとどうなるでしょうか？　火も太陽も水も乳製品も、物質が何も存在しない太古において、「真実が信に献供された」、というヤージュニャヴァルキャの返答が導かれます。

〜＊

４―３　現実の解決方法

ヤージュニャヴァルキャは神話的事実しか答えませんでしたが、今現在、供物がなくて困っている場合はどうすれば良いのでしょうか？　この答えはシャタパタ・ブラーフマナの先行部分にある、**祭詞が「真実 *satyá-*」であるという思想に見つけることができます。**同様の考え方はカウシータキ・ブラーフマナにも見られます。

シャタパタ・ブラーフマナ II 3, 1, 30

［夕べは］『火が光である、光は火である、スヴァーハー』と［唱える］。次に、朝は『太陽が光である、光は太陽である、スヴァーハー』と［唱える］。そのことによって他ならぬ**真実［である祭詞］により献供されることになる。**

カウシータキ・ブラーフマナ II 8（Ed. Sarma II 6）

［夕べには］「火が光である、光は火である」と［祭主は唱える］。光であるそれ（火）を光であると言う。彼（祭主）は**真実を言っている。**彼の、言葉から成り立つこの「自己（アートマン）」は真実から成り立つものとなる。…［朝には］「太陽が光である、光は太陽である」と［唱える］。光であるそれ（太陽）を光であると言う。彼の、言葉から成り立つこの「自己（アートマン）」は真実から成り立つものとなる。

「何も無い時、どのようにアグニホートラを献供するのか」という問いへの現実的な対応策は、**「自分の『信じる思い』に『真実である祭詞』を唱えかける（声に出して唱える、または、心の中で念じる）」**という事になり

『真宗文化』第26号平成28年度2017年3月発行（真宗文化研究所）

ます。供物も祭火も無くても、ただ「信じて祭詞を唱える、あるいは念じる」だけで祭式を行ったことになります。祭火も供物も祭官も必要ない、本人の信じる思いと真実の言葉だけでよい、それで祭式と同じ功徳があり、死後、天界に行ける、という思想は、ヴェーダ祭式を越える革新的な性格を持っています。

5　「真実」*satyá-* と「信」*śraddhā-*(20)

5—1　「真実」*satyá-*

satyá- は動詞 *as*「存在する」の現在分詞から作られた形容詞で、「真に実在する」「必ず実現する」「永遠に不変・不滅である」ことを意味し、その中性単数形は抽象名詞「真実、真理」の意味で用いられます。一時的な現象ではなく、永遠に変わらない、常に有効な事柄です。

従って「真実を語る」という事は、その発言が「事実に合致する」だけではなく、「不変の事実である、必ず実現する、永久に効力を持つ」事をも意味します。

例えば「私はあなたを愛している、あなたを幸福にする」と言った場合、愛しているのがこの瞬間だけで、明日はわからない、まして五〇年後はわからない、という場合には、これは「真実」ではない。逆に、もし「真実」であるならば、言われた相手は必ず幸福に成り、しかも永遠に幸福であり続けるでしょう。現実には極めて稀なことでありますが。

satyá-「真実」にこれだけの重い意味があるからこそ、「真実語（による実現）」パーリ語 *sacca-kiriyā-*（サンスクリット語 **satyakr̥yā-*）などと呼ばれる行為が成り立ちます。これは「真実の言葉を発することにより、祈

～＊

願を成就させる」という一種の呪法で、叙事詩や文学、民間説話によく見られ、仏典、特にジャータカに取り入れられています。例えば、子供が生まれない王妃が、『私は今まで心においても言葉でも身体でも、常に貞節であった、もし私のこの言葉が真実であれば子供を授かるように』と宣言すると、真実である言葉の力により子供を授かる、あるいは、毒矢に射られて死亡したかに見える息子に、父母が「この子は法を実践していた、純潔であった、正直であった、両親を養っていた、これらの真実の言葉により毒が消えるように」と宣言すると息子が生き返るなど、多数の伝説が残されています。(21)

ヴェーダの中心概念である「ブラフマン」*bráhman-*（nt.）が「正しく発せられた実現力を持つ言葉」「そのような言葉の持つ実現力」という原義から「宇宙を動かす原理」へと発展した事も、「真実の言葉が神々も人間も宇宙も動かす」と考える、この精神風土に根ざしています。

しかし人間には真実を語ることが困難です。「**人間の本質は虚偽を語ることにある、これに対して神々は真実を語る**」という厳しい認識がヴェーダには示されています。

シャタパタ・ブラーフマナはヤージュニャヴァルキャを開祖とする白ヤジュルヴェーダ学派に属しますが、その冒頭では、祭式を行おうとする祭主がヴラタ *vratá-*「（祭主としての）責務」を祭火に誓う儀礼が論じられます。後に5―4で述べますが、ヴェーダ祭式の基本構造は、人である祭主が神々を客として招き、供物と讃歌でもてなす賓客接待です。当時の慣習法では、主人と客とは対等の身分であることが必要です。従って、祭式の開始から終了まで、祭主は一時的に人ではなく、神の一員として振る舞うことになります。これが祭主のヴラタ「責務（誓戒）」です。日常は人として虚偽を語っていても、祭主としては神々と同様に真実のみを語ることが要求されます。

〜＊

シャタパタ・ブラーフマナ I 1, 1, 1-11

（1）ヴラタ「（祭主としての）責務」に近づこう（を開始しよう）としている時、［祭主は］アーハヴァニーヤ祭火（献供用祭火）とガールハパテャ祭火（家長の祭火）との中間で、東を向いて立ちながら、水たちに触れる。その際、水たちに触れるということは ― 人（*púruṣa-*）は供儀にふさわしくないのだ。虚偽を語る時、そのことにより、内側から腐っている。[22] ― 水たちは供儀にふさわしいのだ。「供儀にふさわしい者となって、私はヴラタに近づこう」と［考えて］。水たちは浄化具なのだ。「浄化具により浄化されてヴラタに近づこう」と［考えて］。それ故に、水たちに触れるのだ。（2）そこで彼は、ほかならぬ火を見つめながらヴラタに近づく。…

（4）この世界は二つから成るのだ。第三は存在しない。［即ち］真実と虚偽と［である］。他ならぬ真実を神々が［支配している］、虚偽を人間（マヌの子孫 ***manuṣyà-***）たちは。「ここに私は虚偽から真実のもとへ行く」と［唱える］。その際、［祭主は］人間たちのもとから神々のもとへ行く。（5）そこで［祭主］は真実のみを語るべきである。このようにして、つまり、神々は ヴラタ（神としての責務）を行っているのだ。［神々が］真実を［支配している］こと、そのことから彼らは名誉を［支配している］（注17参照）。このように知っていて真実を語る者は、つまり、名誉を支配する者となる。

5―2「信、信じること、信じる思い、信頼」*śraddhā́-*

śrad- は印欧祖語 **k̑red-* に遡る中性名詞で、心臓（印欧祖語 **g̑ʰerd-/*g̑ʰr̥d-* > OIA. *hr̥d-* および **k̑erd-/*k̑r̥d-* >

Lat. cor）そのものではなく、心臓に関わる精神機能、おそらく「信、信念、確信」を意味する語と推測されます。動詞 *dhā*「置く」、稀に *kṛ*「為す、行う」の目的語としてリグヴェーダ以来用いられます。*śrád* + *dhā* は、人・神・言葉・行為・理論などに「信を置く、信じる、信頼する」を意味します（印欧祖語 *ḱréd + $d^{h}eh_{1}$, Lat. *crēdō*「私は信を置く」）。複合語名詞 *śraddhā́-*（< *ḱred-$d^{h}h_{1}$-éh_{2}-）は「信じること、信じる思い、信頼」となります。動詞・名詞ともに、宗教的な意味に限定されず、広く一般に用いられます。対象が「真実」であると「思考すること」が *śraddhā́-*「信を置くこと、信頼すること」です。感情の次元ではなく「思考活動」であることが留意されます。また「真実」と *śraddhā́-*「信」は表裏一体の関係にあるとみなされます。例えば、

> カウシータキ・ブラーフマナ VII 10, 4 ＝アイタレーヤ・ブラーフマナ VII 10, 4
> 「信」が妻であり、「真実」が夫である。「信」と「真」とは最高の夫婦（対）である。

5―3 「水達」*āpas* と「信」*śraddhā́-*

先に4―2（2）で触れましたが、*śraddhā́-*「信・信頼」と「水達」の同一視は古くから普及しています。「水達」は諸世界と体内に遍在し、形態を変えながら、永遠に宇宙を循環する「女神達」であり、「不死」、「真実」、「不滅」の存在です。また、常に目覚めており、相互に連絡を取り合いつつ、万物を監視し、「信頼」と「契約」を保証します。裏切れば、体の中の水たちが膨れ上がり「水腫病」により処罰するとされます。仏典の祇園布施の浮彫を始め、契約の時に水を注ぐという慣習がインドの文献や美術に広く見られますが、その起源もここにあると思われます。(23)

〜＊

5―4　祭式における「信、信頼」***śraddhā́-***

ヴェーダ祭式の基本構造は賓客接待です。祭主が神々を客として招き、祭官の唱える言葉と祭官が祭火に注ぎ込む飲食物とにより饗応し、満足した神々が見返りとして祭主の願望をかなえます。正しく執行された祭式は、神々にいわば「お返し」を強制するわけです。神々と人間は異部族ですから、部族共同体での異部族間の慣習法に則って接待が行われます。異部族間では、騙されて危害を受ける危険がありますから、信頼がなければ、招待されても来ません。祭官は「人である神」として神々と人との仲介をします。祭式のメンバーである神々と祭主と祭官との間の相互的な「信、信頼」*śraddhā́-* が祭式の必須条件です。

1．神々が祭主を信頼し、招かれた祭式に来る。
2．祭主は、神々が祭主の望む見返りを与えると信頼する。
3．祭官は、祭主が十分な報酬（布施）を与えると信頼する。
4．祭主は、祭官が有能で適切な祭式執行をすると信頼する。
5．最後に、祭主が祭式のメカニズム、なぜ効力があるかという理論を理解して確信する必要があります。これは「祭式と布施の功徳」*iṣṭā-pūrtá-*（3―3参照）を祭主が死後、享受するために、特に重要な条件となります。

祭式における「信、信頼」*śraddhā́-* に関して、幾つか例を挙げます。

『真宗文化』第26号平成28年度2017年3月発行（真宗文化研究所）

（１）リグヴェーダＩ108, 6［インドラとアグニへの讃歌］

私が最初に君たち両名（インドラとアグニ）を（自分の祭式の神格として）選びつつ言ったこと ― このソーマはアスラたちと競って呼ばれるべきものである ― その、真実である（必ず実現する）信頼へ向かって［君たち両名は］来たれ、そして搾られたソーマを飲め。

ソーマというのは覚醒作用のある植物（麻黄）の搾り汁ですが、簡単に手に入るものでは無かったようです。祭主はアスラたち（インド・イラン起源の神群）と競争してソーマを呼び、我が物として獲得して、はじめて、自分の祭式で搾り、自分の選んだ神々に献供できます。祭式の開始にあたり、祭主がインドラとアグニを自分の神格として選び、「インドラとアグニに搾られたソーマを献供する」と宣言します。この発言を真実である、必ず実現すると信頼すると、インドラとアグニは祭主の祭式に来て、ソーマを飲みます。

（２）ソーマ祭に限らず、すべてのシュラウタ祭式において、祭主は「信」*śraddhā́-* を捕捉する必要があります。具体的には、祭式を開始するとき、「信」を象徴する「水たち」を祭場の東にある祭火へと導く儀礼を行います。この「信」はまた「思考」であるとも解説されます。

タイティリーヤ・サンヒターＩ6, 8, 1–2[24]

「信」を捕捉せずに祭式により祭主として祭るならば、彼により「祭られたもの *iṣṭá-*（祭式の効力、功

徳）」（3―3参照）に［神々・人々は］信を置かないのだ。水たちを東（アーハヴァニーヤ祭火）へと導く。**水達が「信」なのだ**。他ならぬ「信」を捕捉してから祭式により祭主として祭ることになる。神々と人間達の両方が彼により「祭られたもの（祭式の効力、功徳）」に信を置く。… 思考により［水達を］東に導く。**思考がこれ（信）なのだ**。…

〜＊〜

（3）水たちである「信」が祭式の死後の効力を不滅とし、天界での不死をもたらすという思想も見られます。

カウシータキ・ブラーフマナ VII 4（Ed. Sarma VII 6）

もしある人が［祭式の効力に］信を置きつつ祭主として祭るならば、彼により祭られた［祭式の効力］（*iṣṭa-* 3―3参照）は（死後も）消滅しない。不滅とは水達である ― これら諸世界に存在するこれら「の水達」と自身に関わる（体内に存在する）これら［の水達］とは。そのような不滅が私に（の中に）存在すると知って、祭主として祭るならば、その人により祭られた［祭式の効力］は消滅しない。

（4）ウパニシャッドの「五火二道説」は「人がどのように発生し、死後、どのようになるか」を体系的に解説する理論です。「輪廻」や「解脱」という言葉そのものは現れませんが、生命主体の生まれ死ぬ循環と、そこからの解放を説明しており、実質的には輪廻説の最初の体系化と言えましょう。その先駆となる「五火説」はブラーフマナに現れます。この「五火説」では、「信」が「水たち」であり、「不死をもたらす飲み物」（*amṛta-*, 漢訳「甘露」）であることを前提としています。

〜＊

ジャーイミニーヤ・ブラーフマナⅠ45［五火説］

……この普遍火（太陽）に、日々、神々が不死の飲物（*amṛta*- 前述3―3参照）である水たちを献供する。その供物が献供されると、それから（植物の）王ソーマが発生する。―（次々と、神々が発生した供物を献供します。最後に）―女が普遍火なのだ。この普遍火に、日々、神々は精液を献供する。その供物が献供されると、そこから人が発生する。

ウパニシャッドではパンチャーラ王プラヴァーハナ・ジャイヴァリが王族だけに伝わる秘密の教義をバラモンに明かすという設定になります。二つの古ウパニシャッド（ブリハッド・アーラニャカ・ウパニシャッドⅥ2, 1–16とチャーンドーギャ・ウパニシャッドⅤ3, 1–10, 1）に伝承されていますが、より古い形を示すと思われる、ブリハッド・アーラニャカ・ウパニシャッド版を紹介します。

「五火説」は、神々の五回の献供から「人」が発生する過程を宇宙規模の祭式として説きます。要約しますと、

かの世界（太陽光の世界）という祭火の中に神々は「信」（＝水たち）を献供する。その献供から（植物の）王ソーマが発生する。それをパルジャニャ（雨神）という祭火に献供すると、雨が発生する。それを大地という祭火に献供すると、食物が発生する。それを男という祭火に献供すると、精液が発生する。それを若い女という祭火に献供すると、胎児が発生する。これが「5番目の献供において水たちが人の言葉を持つ者となる」ということである。

続く「二道説」では、人が死後にたどる２種の道が説明されます。要約しますと、

（１）原野で（神々が献供する）「信」を「真実（真に実在する、必ず実現する）」として崇拝している人々は死後、炎へと再生し、「神々の通る道」をたどりブラフマンの世界に至る。彼らは再びこの世に生まれ変わることなく、ブラフマンの世界で不死を獲得します。

（２）祭式・布施・苦行により死後の世界を獲得する人々は煙へと再生し、「祖霊たちの通る道」をたどり、月を経由して地上に戻り、（植物を経て）食物となり、様々な生き物に生まれ変わる。すなわち輪廻することになります。

ブラーフマナからウパニシャッドの段階では、生死の循環とそこからの解放、不死の理論とが様々な形で発展し、「輪廻と業」の理論としてインド思想界に広く根付いたと思われます。そのような状況を背景として、仏教やジャイナ教をはじめ仏典の「六師外道」に見られるような多様な思想が形成されました。「輪廻と業」理論の起源と成立については、一昨年、冊子に纏めましたので、ご参照下さい。(25)

＊　＊　＊　＊　＊

さてここで、仏教における「真実」と「信、信頼」について考えてみたいと思います。

〜＊

6　仏典における「真実」*satya-/sacca-*

仏典においてもヴェーダや古典サンスクリット文献と同様に、*satya-*（パーリ語 *sacca-*）は形容詞として「真に実在する、真実である、必ず実現する」および名詞として「そのようなもの・こと、真実、真理」を意味します。

注目されるのは、ゴータマ仏陀（釈尊）が長い苦しい修行の末に「真実」*satya-/sacca-* に「目覚めた（悟った *buddha-*）」とされることです。「悟り（*bodhi-*「菩提」）」とは「真実に目覚めること」です。ベナレスでの最初の説法「初転法輪」では四つの「貴い（アーリヤにとっての）真実」*ārya-satya-/ariyasacca-*（「四聖諦」）が説かれます。

（1）「苦（*duḥkha-/dukkha-*）である。」

「苦しい」*duḥkha-* というただ一語で表現されます。輪廻の中で生まれ死ぬ存在のあり方すべてが本質的に「苦しみである」と言っています。具体的には、生まれることも、老いることも、病むことも、死ぬことも（いわゆる「四苦」[26]）、好ましくない者と一緒になることも、好ましい者から別離することも、望むものを得ぬことも、「五種の生存エネルギーの取得（五取蘊）[27]」すべても苦しい（「八苦」）と説明されます。

（2）「苦の発生は「渇き（渇望）」（*tṛṣṇā-/taṇhā-* 漢訳『渇愛』）による。」

「渇き」*tṛṣṇā-/taṇhā-* とは「体内の水分が欠乏し、水を欲求する状態」です。水が無ければ生物は死ぬ。水

への欲求「渇き」は生きるための根源的、本能的な欲望ですが、飲んでもまた渇き、また飲んでもまた渇き、決して満たされることがありません。具体的には愛欲、生存欲、支配欲(28)（*vibhava-taṇhā-*）の三種であると説明されます。この「渇き」が輪廻をもたらし、苦しみを生む原因とされます。

（３）「苦の消滅は『渇き』の完全な消滅による。」

「渇き」が完全に無くなれば、輪廻は終わり、苦も消えます。

（４）「苦の消滅に至る道は八つの正しい生き方（「八正道」）である。」

欲望に従う生活でもなく、苦行でもなく、その中道である正しい生き方「八正道」が説かれます。現実をありのままに正しく見る、正しく考える、正しく語る、正しく行う、正しく生計を立てる、正しく努力する、正しく意識を保つ、正しく精神集中する、という実践です。

ゴータマ仏陀が目覚めた「真実」とは、「苦」*duḥkha-* が「真に実在する」*satya-* と言うことでした。ところで、*duḥkha-*「苦しい、苦をもたらす（形容詞）、苦（名詞）」の反対語は *sukha-*「安楽な（形容詞）、安楽（名詞）」です。のちに阿弥陀仏となる法蔵菩薩の誓願の中核は、自分の仏国土に生まれる衆生がすべて「安楽」を享受することです。その「仏国土」が *sukhāvatī-*「安楽ある」*lokadhātu-*「世界」と称されることには、ゴータマ仏陀の悟った「苦」という真実を基に、それを乗り越えるという意味があると思われます（後述８―１参照）。

7　仏教（およびジャイナ教）における「信」*śraddhā-/saddhā-*

7―1　仏典（パーリ語、仏教梵語）とジャイナ教典（アルダマーガディー語）

パーリ語、仏教梵語、アルダマーガディー語などの中期インド・アーリヤ語では、目的語である名詞 *śrad*「信」（中性対格 accusative）と動詞 *dhā*「置く」とが完全に一体化し、単一の他動詞となり、さらに語幹末の母音短縮も起こります。

śrad-dadhā-ti > **saddadha-ti* > pa. /amg. *saddaha-ti* ;　BHS *śraddadhā-ti/śraddadha-ti*

また、本来の動詞語形とは別に、名詞 *śraddhā-* からの派生動詞（denominative）が新たに形成されます。さらに、語幹において音節融合（*-āya-* > *-ā-*）が起こり、また、中動態でも用いられます。

śraddhā-ya-ti > pa. *saddhāya-ti* > *saddhā-ti* ;　BHS *śraddhā-ti, śraddhaya-te*

その結果、二種類の動詞形が併用されます。どちらの動詞形でも「信を置く、信じる、信頼する」というヴェーダ以来の語義は変わりません。しかし、「信じる、信頼する」対象が間接目的「～に」を表す与格 dative から直接目的「～を」を表す対格 accusative に変わります。

名詞 *śraddhā́-* も「（人・言葉・事実・理論へ）信を置くこと、信頼、信」という原義で用いられますが、そこから「信念、確信」「強い思い」「信じ頼ること、依存」等の語義も発展します。プラークリット語 *saddhā-* およびそれ以降の近代インド・アーリヤ語では「欲望」という意味も挙げられていますが、初期仏典や初期ジャイナ教典での「欲望」を意味する使用は疑わしく思われます。[29]

7—2　無量寿経 Larger Sukhāvatīvyūha

後（8）で述べますように、Sukhāvatīvyūha と呼ばれる経典には大小二種類あります。大きい方が漢訳「無量寿経」に対応し、韻文と散文の両方から成ります。ここにも、動詞 *śrad-dhā* と名詞 *śraddhā-* がヴェーダ以来の本来の語義で現れます。

このテキストはいくつかの成立層に分けられますが、全体としては、中期インドアーリヤ語に属する西北方言に基づきサンスクリット化された言語と、パーリ聖典の偈 *gāthā-* におおむね対応するか、あるいは少し新しい段階の韻律が用いられています。[30] 従って、古典サンスクリット文法や韻律の規則は適用されません。異読が多く、また古い写本が少なく、[31] 語形・語義・文意を確定することが容易ではありませんが、藤田宏達先生がほぼ全写本を集成し比較対照して出版されたことにより、文献批判に基づく研究の道が拓かれました。以下に挙げます私の訳もこの写本集成に依拠しますが、これまでに出版された校訂や訳（参考文献参照）と相違する部分もあります。その場合には原文と異読を添えました。

（1）聞信偈

釈尊がアーナンダに阿弥陀如来の仏国土を散文で解説した後に続く韻文「聞信偈」には、*śraddadha-ti* の可能性・条件を表す願望法（optative）三人称単数能動態 ***śraddadheya*** が現れます。

第4偈　「安楽ある（*sukhāvatī-*）世界（*lokadhātu-*）」の名を聞くだけで（*śrutvāiva* 条件を表す絶対詞＋*eva*）、ここに福徳が生じるが、その福徳の十六分の一さえにも、似姿さえにも、それら（第3偈で述べた）個々の諸世界はならない。

*na tā kalāpi*①*upamāpi tasya* ꞌ *puṇyasya bhontī pr̥thaglokadhātavaḥ* ।
yal lokadhātūya Sukhāvatīye ꞌ *śrutvāiva nāma bhavatīha puṇyaṃ* ॥4॥

［Triṣṭubh acd + Jagatī b ; ad break ⏑ ⏑ ⏑］
①写本 R *kalāṃ pi,* 他の全写本（N₁を含む）*kalāpi.* 校訂 Max Müller & Nanjio [MN] = Wogihara [W] *kalāpi,* Ashikaga [A] *kalāṃ pi,* Fujita [F] *kalāṃ pī.* 主格（+ *api*）として *kalāpi* と *upamāpi* とは対を成す。韻律上の理由から全写本にある *pi* を *pī* [F] に訂正する必要は無い。

第5偈　勝者（ジナ）のことばを理解している者たちが（*jinavacanasaṃjñā*②）、信じるならば（***śraddadheya***①）、その者たちには、そこから（*tato*）多くの福徳が生じるだろう（*bhaveta*）。信じること（***śraddhā***）が、動き

回るものたち（*jagatasya*③：**jagata-* ＜ *jagat-*）にとって（安楽ある世界 Sukhāvatī lokadhātu に）到達するための根であるから。それ故にこそ聞いたならば（条件の絶体詞）、疑念を取り除くべきである（注29「梵天勧請」の例を参照）。

tato bahū puṇya bhaveta teṣām | *ye* ***śraddadheya***① ***jinavacanasaṃjñā***② |
śraddhā hi mūlaṃ jagatasya③ *prāpte* | *tasmād dhi śrutvā vimatiṃ vinodayed*（*iti*）‖5‖

[Triṣṭubh abc + Jagatī d ; b cadence 第1音節の分解（-*vaca*-）]

① ***śraddadheya***（*śraddadha-ti*, 3. sg. act. opt. [BHSG §29.28]）= 写本 **R** ≈ N_1 *śraddhadheya* ; 他写本 *śraddhave, śraddhaye.* 校訂 **F** = **W** = **MN** *śraddhate* も **A** *śraddhaneya* も写本に基づかない。写本 **R** の語形が正しく、条件節 3. sg. act. opt. *śraddhayeya* と帰結節 3. sg. med. opt. *bhaveta* が対応する。

② *jinavacanasaṃjñā* = 写本 **R** = 校訂 **A** ≈ 写本 N_1 *jinavacanasamajñā* ; 校訂 **F** = **W** = **MN** *jinavacanaṃ saprajñāḥ.* cadence 第1音節の分解（-*vaca*-）が注目される。

③ *jagatasya* = R と N_1 を含む大多数の写本 = 校訂 **A** = **W** = **MN** ; 写本 K_1 = T_6 = S *jagasya* ; 校訂 **F** *jagato 'sya.* 藤田訳（2015）は「この〔極楽〕世界に（到達するための）」と解する（同書 p.236 f. 参照）。

（2）散文

次に釈尊がアジタに対して、阿弥陀仏の国土に生まれ変わる方法を説く散文では、***abhi*** により拡大された動

詞 ***abhi-śrad-dadhati*** の直説法現在形が対格目的語とともに2回現れます。

「また、疑念を持たず、欲望を断ち切って、安楽ある（Sukhāvatī）世界に（死後）発生するために善根を植え、師である仏たちの無執着である智を、正しいと判断し（*avakalpayanti*）、信じ（***abhiśraddadhati***）、傾倒する（*adhimucyante*）（者たちは）…」

「無執着である仏智を疑わず、また、自らの善根を信じる（***abhiśraddadhati***）者たちは…」

（3）流通偈

無量寿経を締めくくる「流通偈」にも動詞形が現れます。(32)

第8偈　***abhi*** により拡大された動詞が可能性（条件）を表す願望法で対格目的語とともに現れます。

それ故に、生まれつき判断力を持つ賢明な人が、私の言葉を信じるならば（***abhiśraddadheya***①）、その人は勝者の智の集積をすべて目の当たりにして、「仏は未来を解っている（***prajānaṃ***②）」(33)と感嘆の語を発するであろう。

tasmān naraḥ paṇḍita vijñajātiyaḥ ˈ *yo mayha vākyaṃ* ***abhiśraddadheya***① |
kr̥tsnāṃ sa sākṣī jinajñānarāśiṃ ˈ *buddha* ***prajānaṃ***② *ti girām udīrayet* ||

『真宗文化』第26号平成28年度2017年3月発行（真宗文化研究所）

〜＊

[Jagatī ad + Triṣṭubh bc]

① ***abhiśraddadheya*** = 校訂 MN = W（写本に当該語形なし）。写本 N_1 *abhiśradda* [+] *yaḥ*；S（校訂 MN 写本 P）*abhidadheyaḥ*；R を含む19写本 *abhiśraddadheyuḥ*（3. pl. act. opt.）= 校訂 A = F. 主語が単数であるから動詞複数形 *abhiśraddadheyuḥ* は認めがたい。動詞単数形 *abhiśraddadheya* が、写本 N_1 と S に示されるように gerundive の主格単数 *abhidadheyaḥ* と誤解され、さらに *abhiśraddadheyuḥ* に変化したのではないかと推測される。（1）「聞信偈」第5偈 ① ***śraddadheya*** 参照。

② ***prajānam*** = Ox 等7写本 = 校訂 MN = W（現在分詞 *prajānam* < *prajānan*）；N_1 と R を含む18写本 *prajānā* = 校訂 A = F.

第9偈　名詞派生動詞 *śraddhā-ti*（< *śraddhāya-ti*）の命令法2人称複数形 ***śraddhātha*** が現れます。同偈の最後にある命令法 ***janayātha*** と対を成しています。

ある時には、人間［として生まれるという］利得が得られうる（***labhyāti***①）。ある時には、仏陀たちにも顕現することが［得られうる］。［君たちは］信ぜよ（***śraddhātha***②）、［先を解る］智慧（*prajñā-* 注33参照）は非常に長い期間を経て、得られるであろう（***lapsyate***③）。その目的に到達するために、雄々しさ（勇猛心 *vīrya-*）を［君たちは］生ぜしめよ（***janayātha***）。

kadāci ***labhyāti***① *manuṣyalābhaḥ* | *kadāci buddhāna pi prādurbhāvaḥ* |

śraddhātha[②] *prajñā sucireṇa* ***lapsyate***[③] | *tasyārthaprāptyai* ***janayātha*** *vīryaṃ*‖

［Triṣṭubh abc + Jagatī c］

① ***labhyāti*** 写本 R = N_1 ＝校訂 A = F ; 写本 S *rabhyati,* O_2 *labhyatti ;* 他の全写本 *labhyati* ＝校訂 MN = W. 十二世紀の貝葉写本 R・N_1 ***labhyāti*** と十七～二十世紀の紙写本 *labhyatti*（*rabhyati*）の読みが対立する。後者は仏教梵語として通例の受動態であるが、break が ⏑⏑⏑ となる。これは仏教梵語では珍しくない現象であるが、流通偈においては忌避される傾向が見られる。R・N_1 ***labhyāti*** は break を —⏑⏑ とするが、単純に韻律上の理由（metri causa）だけで動詞語幹母音が延長されたとは考え難い。語根から形成される願望法 optative（いわゆる希求法 precative）３人称単数能動態が部分的に中期インドアーリヤ語に残り、受動義務分詞 gerundive との混交を経て、不変化詞（副詞）として用いられる、例えば *śakyāt* > Pāli *sakkā* BHS *śakyā*; *labhyāt* > Pāli *labbhā,* BHS *labhyā, labhyaṃ, labhā*（BHSD s.v. *labhā* および *śakyā* 参照）。このような、可能性を表す願望法に由来する不変化詞 *labhyā*(*t*)「獲得可能で（ある）」（獲得の対象は主語で表される）が受動態 *labhyati* に影響を与え、***labhyāti*** が形成されたと推測される。

② ***śraddhātha*** ＝写本 R = N_1 ＝校訂 A = F, 他の全写本 *śraddhārtha*(*ṃ*)、校訂 MN *śraddhārthaprajñā,* W 注 307「蔵訳に依れば śraddhā'tha prajñā の写誤なり」。

③古インドアーリヤ語では、他動詞 *labh* は能動の意味で常に中動語尾を取る（*labha-te*）。従って、未来形 *lapsya-te* は能動の意味であるとも受動の意味であるとも解釈可能である。本偈では、受動の未来形として用いられている。中期インドアーリヤ語では、語根ではなく、受動態語幹から未来形が形成されるの

が普通である（*labhyisya-te > labbhissa-ti*）。

動詞語形 ***śraddhātha*** は、従来の校訂および訳では、名詞 *śraddhā* + *atha* / *artha* と解されてきました。例えば、

藤田訳「ある時には、人間の身が得られ、ある時には仏たちが出現することもある。信も、智慧も、非常に長い時間を経て得られるであろう。その意義を知得するために［そなたたちは］精進をおこせよ。」

中村／紀野訳「あるときには人間の身をうけることとなり、あるときには仏たちとなって出現する。信も智慧もきわめて長い時を経て得られるであろう。その意義を知る智慧ある人々は精進を起こすべきである。」

荻原訳「時ありて人身の利を得、時ありて諸佛出現す、信及び智は長久にして得べし、其義利を得んが為めに汝等は精進を生ずべし。」

この場合は「信」*śraddhā-* も「(先を解る) 智慧」（*prajñā-*）も、共に、長い時間の後にはじめて得られることになります。しかし先に述べた（1）聞信偈に説かれているように、「信」*śraddhā-* は阿弥陀仏の名やその世界を聞くと、すぐに発生すべきものですから、この解釈には無理があります。

7—3　阿弥陀経 Smaller Sukhāvatīvyūha

小さい方の Sukhāvatīvyūha は漢訳「阿弥陀経」に対応し、散文だけから成ります。動詞中動態 *śraddadhā-te*

（正規の Skt. 形は *śraddhatte*）の命令法 *śraddadhādhvaṃ* と名詞からの派生形容詞 *śrāddha-*「信じている、信をもっている」が現れます。

（1）散文（Ed. Fujita p.93 l.5）

それ故に、その時、シャーリプトラよ、[君たちは]（自らの）信を置け（***śraddadhādhvaṃ* med.**）、頼れ（信頼せよ：*pattīyatha*）、正しいと判断せよ（*avakalpayatha*）、私に、また、それら尊師である仏たちに対して（所有格：間接目的語を表す与格の価値での使用、または対格「ことばを」の省略）。

（2）散文（Ed. Fujita p.93 l.12）

それ故に、その時、シャーリプトラよ、信じている（***śrāddha-***）良家の息子達と良家の娘達によりその仏国土に心を向け定めることを生起させるべきである。

8　浄土三部経における「念仏」と「称名」

浄土教の基盤となる浄土三部経は「無量寿経」「阿弥陀経」「観無量寿経」です。そのうち「無量寿経」と「阿弥陀経」は Sukhāvatīvyūha という同じ題名の仏教梵語経典に対応し、「無量寿経」は Larger Sukhāvatī、「阿弥陀経」は Smaller Sukhāvatī と言い分けられます。両経典にはチベット訳も伝承されています。他方、「観無量寿経」には仏教梵語の経典もチベット訳も知られず、「無量寿経」「阿弥陀経」よりも後に成立したと推測されています。

これら浄土三部経における「念仏」と「称名」について検討したいと思います。「称名」と「念仏」の関係は中国・日本の浄土教で古くから論議された問題ですが、この方面には知識が乏しく、立ち入ることを控えます。しかし仏教梵語経典 Sukhāvatīvyūha は幾度か読み、また、観無量寿経はゴータマ仏陀在世時、インドのマガダ国で起こったアジャータシャトル王の事件と密接に関係しますので、これら三経典に限定してお話しします。

8―1　無量寿経・阿弥陀経 **Sukhāvatīvyūha**

Sukhāvatīvyūha という経典名は、*sukhāvatī-* と *vyūha-* という二つの名詞の複合語です。*sukhāvatī-* は、*duḥkha-*「苦」の反対概念である *sukha-*「安楽」から派生した形容詞女性形「安楽ある、安楽な」であり、女性名詞[34] *lokadhātu-*「世界」（正確には『世界を構成する層』）を修飾して用いられ、「安楽な世界」、いわゆる「極楽」を意味します。他方、*vyūha-* は「軍隊などの配置」を意味する語で、法蔵（Dharmākara）菩薩が「衆生が安楽を享受する」Sukhāvatī という世界を自分の仏国土（*buddha-kṣetra-* 仏陀の支配する居住地）として配置設計したことを指します。従って、Sukhāvatīvyūha という経典名は「（法蔵菩薩による）安楽ある（世界）の配置設計」を意味すると思われます。この「安楽ある世界」いわゆる「極楽」へはどのようにして行く事ができるのでしょうか？　法蔵菩薩の設計では

（1）諸仏が阿弥陀仏の名を称える

（2）人がそれを聞き、信じ、阿弥陀仏の国土に生まれたいという心を起こす

（3）その人の臨終の時に、阿弥陀仏が迎えに来て、阿弥陀仏の国土に生まれる。

という順序になります。

梵文無量寿経の法蔵菩薩の誓願第17から第19（Larger Sukhāvatīvyūha Ed. Fujita p.17 f.）にあたります。

~*

17　私が悟りに到達した時、世尊よ、もし、無数の仏国土において、**無数の尊い仏たちが、［その私の］名を周く称揚しないのであれば**（*na . . .* ***nāmadheyam parikīrtayeyur***）、優れた様態を述べないのであれば（*na varṇam bhāṣeran*）、称賛の公言を宣旨しないのであれば（*na praśaṃsām abhyudīrayeyur*）、そろって宣言しないのであれば（*na samudīrayeyur*）、その間は、私は最上の正しい完全な悟りを悟らないであろう。

18　私が悟りに到達した時、世尊よ、衆生（人を含む諸々の生き物たち）が他の諸世界（*lokadhātu-*）において最上の正しい完全な悟りに心を起こし、**私の名を聞き**（*mama nāmadheyam śrutvā*）、**明るく清く澄んだ心を持って**[35]（*prasannacittā*）**私を思い出すとして**（*mām anusmareyus*）、もし私が、彼らが死の時に近づいた場合 — これは［彼らの］心が散乱しないためであるが — 比丘集団に囲まれ敬われて彼らの前に立たないとしたら、その間は、私は最上の正しい悟りを悟らないであろう。

19　私が悟りに到達した時、世尊よ、もし、無数の仏の居住地において、**衆生が私の名を聞き**（*mama nāmadheyam śrutvā*）、その仏国土に発生するために（*upapattaye*）心をさし向ける場合（*cittam preṣayeyur*）、また、諸々の善い根を［その仏国土の］周りに向かわせる場合（*pariṇāmayeyus*）、彼らが — 直ちに報いを受ける大罪を行う者たち（*ānantaryakāriṇaḥ*）および正しい法を拒むという迷妄の覆いに覆われている者たち（*saddharmapratikṣepāvaraṇāvṛtān*）を除外して —、もしまた、十回に至るまで心を発しても（*antaśo daśabhiś cittotpādaparivartaiḥ*）、その間は、私は最上の正しい完全な悟り

を悟らないであろう。

〜*

ここでは「**諸仏**が阿弥陀仏の名（*nāmadheya-*「名号」）を周囲に称揚する（***parikīrtaya-ti***）」ことが「称名」です。仏ではない「**衆生（人を含む諸々の生き物たち）**」が阿弥陀仏の名を唱えることは触れられません。

他方「念仏」は、阿弥陀仏の名を聞いた「**衆生**」が、疑念なく落ち着いた、明るく清く澄んだ心を持って（*prasannacittā*［注35参照］）、阿弥陀仏を思い出し、阿弥陀仏について考える（*anu-smara-ti*「後で思い出す、憶念する」、*manasi-karo-ti*「思考する」）ことを意味します。「阿弥陀仏の名を唱える」こととは無関係です。

諸仏が阿弥陀仏の名を周囲に称揚する、すなわち広く宣伝することを求める誓願は、法蔵菩薩（阿弥陀仏）が名声を得て自己満足するためではありません。法蔵菩薩がどれほどの力を尽くして「安楽な世界（極楽）」を作り上げても、他の様々な世界に生きている者たちがその存在を知らなければ、その世界に行きたいとも思わず、現実に来ることもなく、「安楽な世界」は空っぽのままでしょう。例えば、貧しさのために、病気になっても治療を受けられず、老衰しても介護してもらえず、苦しんでいる人々のために、無料で診療し介護する施設を作ったとしても、その施設の存在が苦しみ困っている人々に知らされなければ、その施設は利用されることなく、無用の長物で終わります。多くの仏が各自の世界で「安楽な世界を作り上げた阿弥陀仏」の名を広く宣伝することにより、はじめて、苦しみながら生きている者たちがその世界を知り、そこへ行きたいと願い、そこに生まれ変わり、やがて悟りに至ります。それにより「阿弥陀仏の安楽な世界」は存在意義を持つのです。

『真宗文化』第26号平成28年度2017年3月発行（真宗文化研究所）

8―2　観無量寿経

漢訳のみで伝わる観無量寿経には「仏」ではなく「人」が「南無阿弥陀仏」と唱えることが現れます。「念仏」にあたる行為としては、人が阿弥陀仏とその仏国土「極楽」を具体的に観想することが説かれます。「称名」は人が臨終に際して「南無阿弥陀仏」と唱えることになります。

サンスクリット原典はありませんが、「南無阿弥陀仏」の原文は *namo* *amidāya（< *amitābhāya* 附記参照）*buddhāya* のようなものかと推測されます。「阿弥陀仏に敬意を表します」という意味で、現代インドの挨拶 *namas te* と同じ構文です。*namo* = *namas* は「尊敬すること、敬意を表すること」という意味で、印欧祖語 *nemes「分配、分け前」に遡り、動詞 *nam*「曲がる、曲げる」とは本来無関係です。本来は合掌ではなく、両（または右）の手のひらを広げて相手に向ける仕草を伴ったと推測されます。これは、武器を持っていない、害意を持っていないということを相手に知らせ安心させる仕草で、仏像の *abhaya-mudrā-*「施無畏印」に対応します。[36] しかし本経では下品上生の者に関して、合掌して「南無阿弥陀仏」と称えることが説かれています。

観無量寿経は、ゴータマ仏陀の在世時、仏陀に深く帰依したマガダ国王ビンビサーラが息子アジャータシャトルにより王位を簒奪された史実に基づきます。ビンビサーラの妃であり、アジャータシャトルの母でもあるヴァイデーヒーは、幽閉されたビンビサーラに飲食物を届けようとして自身も息子に幽閉され、悲嘆に暮れ、阿弥陀仏の国土「極楽」へ生まれたいと望みます。そこで釈尊が「極楽」に生まれる方法を彼女に教えます。それは、思念を集中して「極楽」を観想し、清浄な行為を実践するという方法です。

多数の観想法が説かれますが、その第一は、日没の太陽を凝視することです。最も単純かつ重要なヴェーダ祭式である「日没のアグニホートラ」との関係が注目されます。先に述べましたように、日没に火に供物を献じる

祭式ですが、何も供物が無い場合は「信じる思いに真実を献じる」とヤージュニャヴァルキャがジャナカ王に教えた祭式です。さらにリグヴェーダ（X 135）「少年と車の歌」で、墓の出入り口が西方に作られていることも、日没と死者の世界との関係を想起させます。(37)

この経典では人が九種に分類されます。上品・中品・下品それぞれが上生・中生・下生に分けられ、その分類毎に、極楽への生まれ方が相違します。人を上中下の三種に分類することは既に初期仏典（例えば「梵天勧請」のエピソード(38)）に現れますが、ここでは更に細分化されています。

上品すべてと中品の上生・中生とは、大乗であれ小乗であれ、仏陀の教えに従い実践する者であり、臨終時、阿弥陀仏が迎えに来て極楽に生まれ、やがて仏ないし阿羅漢となります。中品下生とは、仏教徒ではないが、善行者であり、臨終時、法蔵菩薩の誓願と極楽について聞くと、極楽に生まれ、七日後に観音菩薩と勢至菩薩の説法を聞き、やがて阿羅漢となります。

悪行を犯した者は下品とされます。その上生と下生に関してのみ、「南無阿弥陀仏」と称えることにより極楽に生まれるという教えが現れます。

下品上生の者は、臨終時、良い指導者に大乗十二部経典の経題を聞かされ、また**合掌して「南無阿弥陀仏」と称えさせられると**、阿弥陀仏・観音菩薩・勢至菩薩の化身が迎えに来て、極楽の池の中に生まれます。四十九日後に両菩薩の説法を聞き、仏の教えに発心します。

下品中生の者には、臨終時、地獄の猛火が押し寄せますが、良い指導者が阿弥陀仏を賞賛するのを聞くと、極楽の池の蓮華の中に生まれます。六劫の後、観音菩薩と勢至菩薩の説法を聞き、発心します。

〜＊

下品下生の者は、父母や阿羅漢を殺すなどの「五逆十悪」や、他の多くの甚だしい悪行を為した者であり、地獄で長く激しく苦しむはずの者です。臨終時、苦しみに迫られ、仏を念じることすらできません。しかし良い指導者に教えられ、至心に声を絶やさず十念とともに「南無阿弥陀仏」と称えると、極楽の池の蓮華の中に生まれます。十二大劫の後、観音菩薩と勢至菩薩の説法を聞き、悟りへと発心します。

たとえ悪人であっても、心を込めて「南無阿弥陀仏」と唱えれば極楽に生まれることができる、という思想には、インド古来の「言葉の持つ実現力」が、仏と人との双方から働いているように思われます。

法蔵菩薩は釈尊に「「Sukhāvatī lokadhātu『安楽ある世界（極楽）』という仏国土を作る」という誓いの言葉（「誓願」）を発します。この言葉が真実であることにより「安楽ある世界（極楽）」が実現し、法蔵菩薩は阿弥陀仏となり、自身の名を唱える人々のもとへ行き、「安楽ある世界（極楽）」へと連れてきます。

他方、悪事を重ね、阿弥陀仏とその世界を観想できない者すら、死の間際に阿弥陀仏（法蔵菩薩）の誓いの言葉を真実であると信じて「阿弥陀仏に敬意を表します」と本心から宣言すれば、真実である言葉の実現力により、阿弥陀仏による救済が実現します。

従来から指摘されていますが、8—1に述べました無量寿経の法蔵菩薩の誓願（第19）では、親殺し等の大罪を犯した者は救済から除外されます。しかし観無量寿経では、そのような極悪非道の大悪人、下品下生の者ですら救済の対象となります。これはどういうことでしょうか？

観無量寿経は、アジャータシャトルが仏弟子である父から王位と生命を奪った事件を背景とする経典です。彼

が悪行の後、不安に苦しみ、六名の沙門（「六師外道」）ならびにゴータマ仏陀を訪問して教えを乞い、最後に仏陀の教えに帰依するエピソードが、パーリ経典 Sāmaññaphala-sutta「沙門果経」に述べられています。[39] このアジャータシャトルの姿が、下品下生の者には色濃く反映されており、どれほどの悪行を犯した者にも、仏陀の教えに帰依し悟りに向かう可能性が明示されたと思われます。

９　結　び

王族達の切実な現実問題を背景として、王族とバラモン学者の対話ができあがりました。供物も祭火も無い場合は、信じる思いに真実である祭詞を唱える、或いは心の中で念じることにより、アグニホートラという祭式を行ったことになるという答えでした。この方法によると、祭火も供物も祭官も必要なくなります。このようにして、祭式宗教であったバラモン教が変化し、階級を超えた新しい宗教を生み出しました。その一つである仏教は、「苦」が「真に実在する」という厳しい現実認識に基づき、正しく見ること、正しく思うことを修行の出発点としました。数百年後、自分の力では修行できず、悪行からも逃れられない人々のために、誰でもが安楽になる Sukhāvatī の世界「極楽」が作られたという思想が生まれました。悪行の結果、臨終の時に苦しみ、阿弥陀仏の観想さえ不可能になっても、心を込めて「南無阿弥陀仏」と唱えれば極楽に生まれる。ここには、真実である言葉を発すれば必ず実現するという思想がうかがえます。ブラーフマナと浄土思想の称名念仏と、決して直接に対応するわけではありませんが、いずれも、インド思想の根幹から生じたもののように思えます。

『真宗文化』第26号平成28年度2017年3月発行（真宗文化研究所）

【附記】「阿弥陀」の原語について

阿弥陀の原語に関しては従来より様々な観点から論議されてきました。(40) 筆者の見解は一九九四年に「Sukhāvatīvyūha（梵文無量寿経）の韻律と言語：歎仏偈・重誓偈」注９に示しましたが、音韻変化と文字伝承の両面にまたがる重要な問題であるにもかかわらず、十分に理解されていないようですので、簡単に説明ます。

無量寿経 Sukhāvatīvyūha には「阿弥陀」仏の名称として、*amitābha-*, *amitāyu-*, *amita-prabha-* 等が現れます。筆者は、*amitābha-*（*amita-ābha-*）「測り知れない光を持つ」（漢訳「無量光」）が音韻変化により **amida-* となり、漢訳に際し「阿弥陀」と音写されたと推測します。

一般に中期インドアーリヤ語においては、母音間の子音が有声音化され、また帯気子音が気息音化します：*amitābha-* > **amidābha-* > **amidāha-*。母音間のｈ音は Prākrit や Apabhraṃśa では保持されます（Pischel §266, Tagare §57 参照）。しかし西北方言（いわゆる Gāndhārī）では、恐らくイラン語諸方言（インドイラン祖語段階での気息音を喪失）の影響を受けて、気息音が弱まり消滅に向かいます。すなわち、帯気閉鎖音は気息音を失う（例 *bh* > *b*）傾向を示し（Burrow §24 参照）、また、母音間のｈ音は単なる音節区分標識（syllable-divider）として、あるいは消滅し、あるいはプラークリット語で一般的な ya-śruti [ẏ] と交替します（Burrow §28, Brough §39 参照）。従って、一般的なプラークリット語形 **amidāha-* がガンダーラ地方から西域に広がり、北西方言としてｈ音の衰弱と脱落により **amidāya-*/**amidāa-* に変化し、さらに母音融合により **amidāa-* > **amida-* となり「阿弥陀」と音写されたと推測されます。

「極楽」の別名「須摩題、須摩提」「須阿提」にも、母音間のｈ音脱落が見られます：*sukhāvatī-* > **suhāvadī-* >

*suāmadī- > *sumadī-「須摩題、須摩提」、*sukhāvatī* > *suhāvadī- > *suāvadī- > *suādī-「須阿提」。帯気音の気息音喪失は、歎仏偈９ *edhiśyati* > *ehiśśati > *ehiśati*「繁栄するであろう」にも現れます（筆者上記論文 931）。

西北方言での *amitābha-*「無量光」の主格単数形 *amidāhu または *amdāu が、阿弥陀仏が不死である（無限の寿命を持つ）という思想の影響により再解釈され、主格単数形 *amitāyu* となり、*amitāyus-*「無量寿」が生み出されたと推測されます。

一連の語形変化は、一次的には音韻変化ですが、音韻に対応する Kharoṣṭhī 文字の特性も伝承過程で影響を与えた可能性は否定できません。しかし語形変化のすべてを文字書体の次元で説明することには無理があります。

同様に、古ペルシャ語（ダリウス王碑文）において、本来存在するはずのｈの文字が母音の前後（特に u/ū の前）で欠落する現象も、単に文字だけの問題ではなく、ｈの発音が弱まったことが出発点にあると推測されます（Karl Hoffmann, “Zur altpersischen Schrift”, Aufsätze zur Indoiranistik II 639–641 および Anm.33 参照）。

筆者が上記論文を執筆した時点では未読でしたが、Brough の論文 “Amitābha and Avalokiteśvara in an Inscribed Gandhāran Sculpture”（1982）はタキシラで発見された仏像と菩薩像に掘られた Kharoṣṭhī 文字碑文を扱い、次のように解読します：*budhamitrasa olo'śpare danamukhe budhamitrasa amridaha* . . . «The Avalokeśvara of Buddhamitra, a sacred gift, the Amṛtābha of Buddhamitra . . . »。*amitābha- / amitāyu-* の前肢 *amita-* は *amṛta-* の中期インド語形と解することも可能であり、この碑文の *amridaha*（*Amṛtābha*）はそのような再解釈を示します。Brough は、Kharoṣṭhī 写本では、*amitābha-* と *amitāyu-* の主格単数がどちらも *-au, -ayu* になるので、前者から後者へ、あるいは逆方向へ、どちらの変化も可能であるという説を、書体変化の観点のみに基づいて示しています。

注

（1）これまでの諸説に関しては、藤田宏達『浄土三部経の研究』235–264, 350–353, 368–381,『原始浄土思想の研究』、平川彰等編『浄土思想』（新装版講座大乗仏教第5巻）などを参照。

（2）後藤敏文「アーリヤ諸部族の侵入と南アジア基層世界」「インド・アーリヤ諸部族のインド進出…」などを参照。

（3）時代とともに細分化され、生まれつきの階級 *jāti-*「生まれ」に発展し、いわゆるカースト制度に至る。

（4）後藤敏文「古代インドの祭式概観—形式・構成・原理—」参照。

（5）筆者『生命エネルギー循環の思想—「輪廻と業」理論の起源と形成』17–19 参照。

（6）筆者「『究極の Agnihotra』を巡る Janaka 王と Yājñavalkya の対話」477–483［156–162］、「王族と Agnihotra」947［58］参照。

（7）この考え方はリグヴェーダ X 88, 6 に既に現れるが、シャタパタ・ブラーフマナで特に発達する。筆者「究極の Agnihotra」477–478［161–162］参照。

（8）筆者 "The Vedic Calendar and the Rituals（1）" 1119 f. 参照。

（9）パラレルがマイトラーヤニー サンヒター IV 6, 4 : 84, 2–7 とタイティリーヤ・サンヒター II 5, 11, 4 f. に見られる。

（10）筆者「iṣṭā-pūrtá-『祭式と布施の効力』と来世」、"Das Jenseits und *iṣṭā-pūrtá-* …"、『生命エネルギー循環の思想 —「輪廻と業」理論の起源と形成』71–96 参照。

（11）梵文無量寿における光明（仏・世界）の描写と、ウパニシャッド、マハーバーラタ、バガバッド・ギーター、小乗仏典（ウダーナ、ウダーナバルガ）等に見られるパラレルとの関係については、筆者「Sukhāvatīvyūha〔梵文無量寿経〕歎仏偈 — 原典批判と訳 — ⑴序・第一偈」524–529 参照。

（12）頻繁に見られる構文 *agnihotrám juhóti*「アグニホートラ（という献供）を献ずる」では、*agnihotrám* が「動詞の内容を表す対格」Inhaltsakkusativ として用いられるが、直接目的を表す対格であると解され、「供物」の意味に転化したと推測される。筆者「究極の Agnihotra」、「王族と Agnihotra」参照。供物は通例、*juhó-ti* の対格または具格で表される。

（13）筆者「王族と Agnihotra」参照。

（14）筆者「『究極の Agnihotra』を巡る Janaka 王と Yājñavalkya の対話」参照。

（15）（1）Śatapatha-Brāhmaṇa Mādhyandina 派 XI 3, 1（2）同 Kāṇva 派 III 1, 4（3）Jaiminīya-Brāhmaṇa I 19 f.（4）

Vādhūla-Anvākhyāna II 13。全ヴァージョンの比較検討と考察に関しては、筆者「究極の Agnihotra」参照。

(16) シャタパタ・ブラーフマナなど後期ブラーフマナでは、一般的な過去は 完了形 perfect で表現され、不定過去 imperfect は神学的議論における神話的な過去を表示すると考えられる。この使い分けについては、後藤敏文、御子上恵生記念論集 853 ff., Fs. Narten 97 f.: VādhAnv I 1–2 参照。

(17) いわゆる「*idam-bhū/as* 構文」である。動詞 *bhū* または *as* と（通例は中性）名詞単数対格（acc. sg.）との組み合わせで（動詞が略されることもある）「～を司る、管轄・支配している（*as*）／するようになる（*bhū*）」を意味する。この構文は K. HOFFMANN（Aufsätze zur Indoiranistik II, 1976, 557–559 参照）に初めて指摘され、後藤敏文により解明された（「荷車と小屋住まい」［特に 807 f.］, Elizarenkova Memorial Volume, 115–122 など参照）。

(18) Purūravas が地上（人間の世界）に火をもたらす伝説については、後藤敏文、御子上恵生記念論集、Fs. Narten 参照。ギリシア神話のプロメテウスに通じる、火を「盗んでくる」神話については、Fs. Narten 110,『インダス』308 参照。

(19) 後藤敏文「Aśvin と Nāsatya」977–982。

(20) 筆者「水たちと信」、後藤敏文「サッティヤとウースィア」参照。

(21) **satyakriyā-/saccakiriyā-* に関しては多数の論考があるので、ここでは詳細に立ち入らない。全体像と主要例に関しては、Lüders Varuṇa II 486–509 参照。

(22) 同じ文がソーマ祭の潔斎の場面に2回現れる。シャタパタ・ブラーフマナ III 1, 2, 10［水による潔斎］と 1, 3, 18［ダルバ草による浄化］である。

(23) 後藤敏文「祭式概観」91 f., 阪本（後藤）純子「水たちと信」94 f.（57 f.）, 梶原三恵子「古代インドにおける授与の諸儀礼と水」。

(24) 類似の規定が黒ヤジュルヴェーダ散文に共通して見られる、マイトラーヤニー　サンヒター I 4, 10 : 59, 2, IV 1, 4 : 5, 18–6, 6, カータカ・サンヒター XXXII 7 : 26, 15, タイッティリーヤ・ブラーフマナ III 2, 4, 1–3。

(25) 『生命エネルギー循環の思想—「輪廻と業」理論の起源と形成』RINDAS 伝統思想シリーズ24、龍谷大学現代インド研究センター、2015。

(26) 後藤敏文「Yājñavalkya のアートマンの形容語と Buddha の四苦」参照。

(27) *pañca-upādhāna-skandha-*（*/-kkhanda-*）「五取蘊」。*upādhāna-* は輪廻をもたらす生存エネルギーの「取得」を意味する。

『真宗文化』第26号平成28年度2017年3月発行（真宗文化研究所）

rūpa-「身体、物質」（漢訳「色」）、*vedanā*-「感受」（「受」）、*saṃjñā-/saññā*-「表象」（「想」）、*saṃskāra-/saṃkkhāra*-「（諸要素を）統合し（自己を）作り上げる行為」（「行」）、*vijñāna-/viññāna*-「認識（機能）」（「識」）の五つの構成要素（*skandha-/khandha-*）に分類されるが、その全体が苦であると言う。

(28) *vibhava*-を「生存からの離脱」と解する説もある。

(29) プラークリット *saḍḍhā*-（/*saddhā*-）に関しては、Sheth s.v. *saḍḍhā*-, それ以降の語形と語義に関しては Turner no.12678参照。An Illustrated Ardhamāgadhi Dictionary が "desire" の意味で挙げる Uttarajjhāyā 1 2, 12 および 14, 28 の *saddhā*- は「信念、確信」を意味し、「欲望」では無い。

初期仏典においては、*saddhaṃ/śraddhāṃ* + *pramuñca-ti* は「（世尊の言葉に）信（頼）を発する」という肯定的な意味で用いられるのが基本である。パーリ聖典、Catuṣpariṣatsūtra、根本説一切有部律 Saṅghabhedavastu に共通する「梵天勧請」の偈（Triṣṭubh）では、*apārutā tesam amatassa dvārā* | *ye sotavanto pamuñcantu saddhaṃ* |…「聞く耳を持つ者たちは信を発せよ、彼らには、不死への門が開かれた」。しかし Mahāvastu の対応偈では、形が崩れ、*śraddhāṃ pramuṃcantu viheṭhasaṃjñāṃ*「害意ある信仰を捨てよ」という二次的な意味に改変される。Suttanipāta 1146 c *pamuñcassu saddhaṃ*「（君は）信を発せよ」および 1146 a *mutta-saddha*-「信を発した（者である）」も、梵天勧請の本来の偈と同様に、肯定的な意味である。（K. R. Norman Suttanipāta 新訳注は *saddhā*- を "desire" と解する方向に傾いているようであるが、彼の議論は根拠が乏しく承服しがたい。）詳細に関しては、筆者「『梵天勧請』の原型」注2［Tri. 2］参照。

(30) 筆者「Sukhāvatīvyūha（梵文無量寿経）の韻律と言語：歎仏偈・重誓偈」および「（Larger）Sukhāvatīvyūh〔梵文無量寿経〕歎仏偈―原典批判と訳―〔1〕第1偈」参照。

(31) 最も古い写本とされる「スコイエン・コレクション」中の樺皮断簡写本は無量寿経の最終部に対応する（注（32）参照）。それ以外の三十八写本の中、貝葉本はカトマンドゥ国立古文書館所蔵本（N₁）と龍谷大学所蔵本（R）の二本のみで、十二世紀中葉に位置づけられる。他はすべて一七～二〇世紀の紙本である。写本と刊本に関しては藤田宏達『浄土三部経の研究』19‒34, The Larger Sukhavatīvyuha Part 1, vii‒xii などを参照。

(32) この前後の散文部分はスコイエン・コレクション中に写本が存在するが（注（31））、流通偈は全体が欠落する。

(33) *prajānaṃ*（＜*prajānan*）は動詞 *pra-jñā*（*pra-jānā-ti*）の現在分詞である。この動詞には「（時間的・空間的に先の事柄を）前もって知っている、解っている、理解している」ことを意味する用例が多い。特に「死後にたどる道を知ってい

る」という文脈での使用が注目される。名詞 *prajñā-* もそのような知を意味し、「般若」と音写漢訳される。中村隆海「Veda 文献における pra-jñā の語義と用法」参照。

(34) *lokadhātu-* は本来、男性名詞であるが、仏典（パーリ語や仏梵語）では女性名詞として扱われる。大地を意味する女性名詞 *kṣám-, bhū́mi-, pṛthivī́-* 等の観念が背景にあるものと思われる。

(35) 動詞 *pra-sad*（*pra-sī́da-ti*）の過去分詞が *prasanna-*、名詞が *pra-sāda-* である。叙事詩および古典サンスクリットで、「水などの流動体が、動揺せず鎮静し、明るく清く澄んでいる」ことから転じ、特に精神状態の表現に広く用いられる。パーリ語や仏教梵語でも、「精神が、不安・恐怖・疑念などの感情に動揺せず、明るく清く澄んでいる」ことを表す。名詞 *prasāda-* は「浄信」と漢訳されるが、*śraddhā-* とは異なり、何かに「信を置く、信じる、信頼する」という積極的な行為を表現するものではない。

(36) 後藤敏文「Aśvin と Nāsatya」978,「リグヴェーダを読む」99, 図Ⅱ。

(37) 後藤敏文 “*Aśvín-* and *Nā́satya-*” 210, リグヴェーダを読む」90–92, Fs. García Ramón（印刷中）参照。

(38) 筆者「『梵天勧請』の原型」参照。

(39) 筆者「Sāmaññaphalasutta（沙門果経）と Veda 祭式」参照。

(40) 藤田『浄土三部経の研究』235–248 参照。

参考文献

【阪本（後藤）純子 Junko Sakamoto-Gotō［http：//sakamotogotojunko.jimdo.com よりダウンロード可能］】

「Sukhavatīvyūha（梵文無量寿経）の韻律と言語：歎仏偈・重誓偈」『印度學佛教學研究』第42巻第2号　1994, 935–930.

「Sukhāvatīvyūha〔梵文無量寿経〕歎仏偈—原典批判と訳—〔1〕第1偈：大阪市立大学文学部紀要『人文研究』第47巻第1分冊　1997, 55–79.

「『梵天勧請』の原型」『印度學佛教學研究』第41巻第1号　1992, 469–474.

「髪と鬚」日本仏教学会年報、第59号　1994, 77–90 =『仏教における聖と俗』1994, 77–90.

「iṣṭā-pūrtá『祭式と布施の効力』と来世」『今西順吉教授還暦記念論文集インド思想と仏教文化』1996, 862–882.

“Das Jenseits und *iṣṭā-pūrtá-* ‘Die Wirkung des Geopferten-und-Geschenkten’ in der vedischen Religion”: Indoarisch, Iranisch und

die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1977 in Erlangen, 2000, 475–490.

“*katháṃ-katham agnihotráṃ juhutha* — Janakas Trickfrage in ŚB XI 6, 2, 1 —” Anusantatyai. Festschrift für Prof. Narten, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft, 2000, 231–252.

“Zur Entstehung der Fünf-Feuer-Lehre des Königs Janaka” : Norm und Abweichung. Akten des 27. Deutschen Orientalistentages（Bonn 1998）, 2001, 157–167.

「Sāmaññaphalasutta（沙門果経）と Veda 祭式」『印度學佛教學研究』第49巻第2号　2001, 953–958.

「王族と Agnihotra」『印度學佛教學研究』第53巻第2号　2005, 941–947.

「『究極の Agnihotra』を巡る Janaka 王と Yājñavalkya の対話 — ŚB-M XI 3, 1, ŚB-K III 1, 4, JB I 19 f., VādhAnv II 13」『論集』第34号　2007, 427–484.

「『水たち』*ā́pas* と『信』*śraddhā́*-—古代インド宗教における世界観—」『論集』第35号　2008, 110–89 =（41）–（62）.

“The Vedic Calendar and the Rituals（1）”『印度學佛教學研究』第58巻第3号　2010, 1117–1125.

「出家と髪・鬚の除去—ジャイナ教と仏教との対比—」:『奥田聖應先生頌寿記念インド学仏教学論集』2014, 334–349.

『生命エネルギー循環の思想—「輪廻と業」理論の起源と形成』RINDAS 伝統思想シリーズ24、龍谷大学現代インド研究センター　2015.

【後藤敏文 Toshifumi Gotō［http : //gotoshifumi.jimdo.com よりダウンロード可能］】

「サッティヤ *satyá*-（古インド・アーリヤ語「実在」）とウースィア οὐσία（古ギリシャ語「実体」）—インドの辿った道と辿らなかった道と—」『古典学の再構築』ニューズレター第9号（中谷英明編）　2001, 26–40.

「Yājñavalkya のアートマンの形容語と Buddha の四苦」『印度學佛教學研究』第44巻第2号　1996, 887–879.

「*śraddhā́-, crēdō* の語義と語形について」『論集』第34号　2007［2008］, 561–578.

「古代インドの祭式概観—形式・構成・原理—」中谷英明編『総合人間学叢書』3、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所　2008, 57–102.

「アーリヤ諸部族の侵入と南アジア基層世界」『インダス　南アジア基層世界を探る』長田俊樹編著、京都大学出版会　2013, 296–316.

「インド・アーリヤ諸部族のインド進出を基に人類史を考える」『国際哲学研究』３、東洋大学国際哲学研究センター編 2014, 43–57.（ドイツ語版 “Hintergrund der indoarischen Einwanderung in Indien und die Menschengeschichte, Journal of International Philosophy, No.3, 2014, 231–248）.

「Aśvin と Nāsatya「Aśvin と Nāsatya」『印度學佛教學研究』第29巻第２号　1991, 977–982.

「荷車と小屋住まい：ŚB *śālám as* 」『印度學佛教學研究』第55巻第２号　2007, 805–809.

“*Aśvín*- and *Nā́satya*- in the Rigveda and their Prehistoric Background” Linguistics, Archaeology and Human Past in South Asia, edited by Toshiki Osada, New Delhi（Manohar）, 199–226.

「新資料 Vādhūla-Anvākhyāna の伝える『Purūravas と Urvaśī』物語」神子上恵生教授頌寿記念論集『印度哲学佛教思想論集』2004, 845–868.

“‘Purūravas und Urvaśī’ aus dem neuentdeckten Vādhūla-Anvākhyāna（Ed. Ikari）” Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag, Dettelbach 2000, 79–110.

“Funktionen des Akkusativs und Rektionsarten des Verbums-anhand des Altindoarischen-” Indogermanische Syntax-Fragen und Perspektiven, Wiesbaden 2002, 21–42.

“Notizen zur altindischen und avestischen Syntax” Compositiones Indogermanicae : in memoriam Jochem Schindler, Praha, 127–142.

“Reisekarren und das Wohnen in der Hütte : *śālám as* im Śatapatha-Brāhmaṇa” Indologica. T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume, Book 1, Moscow 2008, 115–125.

【F. Max MÜLLER & Bunyiu NANJIO】

Sukhâvatî-vyûha. Description of Sukhâvatî. The Land of Bliss. Oxford 1883.

【Atsuuji ASHIKAGA】

Sukhāvatīvyūha. Kyoto 1965.

【荻原雲來】

「梵和対訳・無量寿経」『梵藏和英合璧浄土三部経』浄土宗全書別巻, 1931,（²1961）、浄土宗全書第23巻, 1972,（²1991）, 1–191.

【藤田宏達　Kotatsu FUJITA】

The Larger Sukhāvatīvyūha. Romanized Text of the Sanskrit Manuscripts from Nepal. Tokyo Part I 1992, Part II 1993, Part III 1996.

The Larger and Smaller Sukhāvatīvyūha Sūtras『梵文無量寿経・梵文阿弥陀経』法蔵館　2011.

『原始浄土思想の研究』岩波書店　1970.

『阿弥陀経講究』真宗大谷派宗務所出版部　2001.

『浄土三部経の研究』岩波書店　2007.

『新訂梵文和訳　無量寿経・阿弥陀経』法蔵館　2015.

【Paul Harison, Jens-Uwe Hartmann, Kazunobu Matsuda】

Larger Sukhāvatīvyūhasūtra, Manuscripts in the Schoyen Collection III : Buddhist Manuscripts vol. II [General Editor Jens Braarvig], Oslo 2002, 179–214.

【中村元・早島鏡正・紀野一義】

『浄土三部経』岩波文庫　1963.

【平川彰／梶山雄一／高崎直道（編）】

『浄土思想』新装版講座・大乗仏教　第5巻　春秋社　1996.

【T. Burrow】

The Language of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan, Cambridge 1937.

【John Brough】

The Gāndhārī Dharmapada, London 1962.

“Amitābha and Avalokiteśvara in an Inscribed Gandhāran Sculpture, Indoligica Taurinensia, vol.X（Torino, 1982）, 65–70 = Collected Papers, ed. M. Hara and J. C.Wright, London 1996, 469–478.

【Karl Hoffmann】

“Zur altpersischen Schrift”, Aufsätze zur Indoiranistik II, Wiesbaden 1976, 620–645.

【Franklin Edgerton [BHSG] [BHSD]】

Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Vol.1 : Grammar, Vol.2 : Dictionary, New Haven 1953.

【Richard Pischel】

Grammatik der Prakrit-Sprache, Straßburg 1900 = Comparative Grammar of the Prākr̥t Language（translated by Jhā）, 2. Ed., Benares 1965.

【Ganesh Vasudev Tagare】

Historical Grammar of Apabhraṁśa, Poona 1948, rep. Delhi 1987.

【Ratnachandraji Maharaji】

An Illustrated Ardha-Magadhi Dicitonary, vol. IV, Bombay 1932, rep. Tokyo 1977.

【T. Sheth】

Paia-Sadda-Mahaṇṇavo, 2. Ed. Benares 1963.

【Heinrich Lüders】

Varuṇa II, Göttingen 1959.

【梶原三恵子】

「古代インドにおける授与の諸儀礼と水」『印度學佛教學研究』第65巻第1号　2016, 242–235 =（283）–（290）.

【中村隆海】

「Veda 文献における pra-jñā の語義と用法」『松濤誠達先生古稀記念梵文学研究論集』大祥書籍　2007, 111–137.